

Liebe, Anerkennung und die Bibel

Die Gabetheorien der heutigen Theologie

Als Bo Holm und ich vor zehn Jahren Monographien zur reformatorischen Theologie der Gabe verfassten, hatten wir kaum Vorbilder.¹ Abgesehen von einigen kurzen Bemerkungen bei Martin Seils, Oswald Bayer und Wolfgang Simon² hatten die evangelischen Theologen das Verhältnis zwischen den anthropologischen Theorien der Gabe und dem theologischen Gabediskurs nicht erörtert. Heute hat sich das Forschungsbild völlig verändert: Sehr viel wird publiziert, und renommierte Historiker wie Berndt Hamm konstatieren, die Reformation habe eine »religionsgeschichtliche Revolution« auf diesem Bereich verursacht.³

Die neue Welle der theologischen Gabetheorien hängt in erster Linie mit der Rezeption der neueren französischen Philosophie zusammen. Die zahlreichen Arbeiten von Jacques Derrida, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion und Marcel Hénaff werden in allen Geisteswissenschaften diskutiert; die heutigen Theologen nehmen an diesem breiteren Rezeptionsprozess teil. Dieser Hintergrundfaktor vermindert nicht den Wert der neuen historischen und theologischen Publikationen: Es gibt sehr viel zu entdecken, und die französische Philosophie bietet nur einen ersten Wegweiser, der die eigentlichen Inhalte des zu Entdeckenden noch nicht bestimmt.

Im Folgenden werden drei wichtige Neuerscheinungen präsentiert und kommentiert. Die umfangreichen Studien von Christine Büchner, Veronika Hoffmann und Martin Wendte haben die Theologie der Gabe als systematisches Forschungsfeld etabliert.⁴

1 R. Saarinen, *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville 2005; B.K. Holm, *Gabe und Geben bei Luther* (TBT 134) Berlin 2006.

2 M. Seils, *Die Sache Luthers*, in: LuJ 52 (1985), 64–80; O. Bayer, *Art. Gabe II: Systematisch-theologisch*, in: RGG⁴, Bd. 3 (2000), 445f; W. Simon, *Die Messopfertheologie Martin Luthers*, Tübingen 2003.

3 B. Hamm, *Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation*, in: JBTh 27 (2012), 241–276. Dieser JBTh-Band mit dem Thema »Geben und Nehmen« informiert ausführlich über den heutigen Stand der Diskussion.

4 C. Büchner, *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg 2010; V. Hoffmann, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg 2013; M. Wendte, *Die Gabe und das Ge-*

Diese Arbeiten zeigen, wie die Theologie der Liebe und die Anerkennungstheorie mit der Gabe-Thematik zusammengehören. Im Weiteren enthalten sie ausführliche Analysen von relevanten biblischen Geschichten. Aus diesem Grund können sie im Rahmen des Trias »Liebe, Anerkennung und die Bibel« besprochen werden. Meine Kommentare wollen vor allem noch offene Probleme und Arbeitsfelder aufweisen. Zum Schluss wird keine Synthese präsentiert, sondern nur beispielsweise gezeigt, wie diese Neuererscheinungen für eine breitere, biblisch begründete Theologie der Liebe fruchtbar sein können.

1. Das Sich-Geben Gottes bei Christine Büchner

Christine Büchner untersucht systematisch die Figur des göttlichen Sich-Gebens in der Dogmatik. Obwohl diese Figur sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Theologie regelmäßig gebraucht wird, hat man kein systematisches Verständnis davon erreicht. Als Hilfe in Büchners Analyse dient Jean-Luc Marions Denken, in dem die »Gegebenheit« als Ergebnis der genuin phänomenologischen Reduktion erscheint. Büchner geht von der Annahme aus, dass jedes Geben (i) einen sich gebenden Pol bzw. ein personales Subjekt, (ii) einen offen empfangenden Pol sowie (iii) ein Gegebenes bzw. eine Gabe enthält.⁵

Für Büchner bedeutet das intentionale Geben »symbolisches Sich-Geben«: Im Geben gibt der Geber sich selbst, wenn er/sie für den anderen da ist. Eine gesteigerte Form solches Sich-Gebens ist die Hingabe, bei der der Gebende sich für andere auf eine opferähnliche Weise präsent wird. Von diesen semantischen Ausgangspunkten her entwickelt Büchner Richtlinien für das Wirken Gottes. Sie legt auch dar, dass die klassischen katholischen Theologen diese Richtlinien unterschiedlich konzipieren: Während z.B. Thomas von Aquin das Wirken Gottes vor allem als erste Ursache auffasst, beschreibt Teresa von Avila dieses Wirken im Rahmen einer wechselseitigen Hingabe zwischen Gottes und den Menschen.⁶

Büchner betrachtet die unterschiedlichen biblischen Zeugnisse aus der Perspektive des Sich-Gebens. Im Alten Testament erscheint Gott als Geber des Lebens und Segens. Die Geschichte Israels bietet verschiedene, auch ambivalente Themen des Rettungs-

stell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter, Tübingen 2013.

⁵ Büchner, *Wirken*, 63–76. Vgl. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 1998.

⁶ Büchner, *Wirken*, 230–242, 281–292.

wirkens Gottes.⁷ Das Neue Testament wird vor allem aus der Perspektive der Selbsthingabe des Sohnes sowie des Vaters analysiert. Dabei erscheint in Jesus Christus »die äußerste und offenbarste von Gott in die Welt gegebene Gabe«. Besonders in den johanneischen Schriften sieht Büchner die Theologie der Liebe als zentralen Motivationsgrund des Gebens.⁸ In den theologisch-geschichtlichen Ausführungen hebt sie besonders die Liebestheologie von Johannes Duns Scotus hervor: Als vollkommene Liebe affirmiert Gott die Freiheit der Welt bei Scotus.⁹

Das breit konzipierte Werk bietet eine umfassende Systematische Theologie des göttlichen Gebens, insbesondere des Sich-Gebens. Büchner zeigt anschaulich, dass die Heilsgeschichte als Geschichte des Gebens, Empfangens und göttlichen Wirkens ausgelegt werden kann. Zugleich erweckt die Studie aber vielerlei Fragen. Vor allem ist der Begriff des Sich-Gebens als grundlegendes theologisches Interpretament ambivalent, insbesondere wenn er im Zusammenhang mit der Phänomenologie Marions gebraucht wird.

Seit Senecas klassische Schrift *De beneficiis* haben viele Philosophen und neuerdings auch Anthropologen und Soziologen gelehrt, dass der Geber etwas von sich selbst in der Gabe gibt. Für Seneca bedeutet dies, dass nicht die materiale Gabe, sondern die Intention des Gebers das entscheidende Transfer im Akt des Gebens ausmacht (ben 1,5). Heutige Anthropologen wie Annette Weiner sprechen davon, wie der Geber in bestimmten Gaben eigentlich »keeping-while-giving« praktiziert: Gaben wie Erbstücke, Kunstgegenstände und Land sind nicht für den Austausch gemeint, sondern wollen Stabilität und Gruppen-Zugehörigkeit stärken. Weil sie etwas von der Tradition der früheren Geber behalten, können sie diese Zwecke erfüllen.¹⁰

Auf diese Weise gehört Büchner auf diese Weise zu den Interpreten, die eine Spur des Gebers in den Gaben identifizieren. Es wäre interessant gewesen, auch andere Arten von religiösen Gaben zu berücksichtigen. Besonders im Lukasevangelium rät Jesus, so zu geben, dass der Band zwischen Geber und Gabe verschwindet. »Wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück« (Lk 6,30). »Leiht, wo ihr nichts dafür zu bekommen hofft« (Lk 6,35). Auch das Gleichnis vom Sämann (Lk 8,5–8) beschreibt, wie der Aktant die Macht über seine Gabe verliert: Anstatt der konti-

7 Büchner, *Wirken*, 116–132, 185–186,

8 Büchner, *Wirken*, 199f, 210, 227f.

9 Büchner, *Wirken*, 252.

10 A. Weiner, *Inalienable Possessions*, Berkeley 1992.

nuierlichen Gegenwart des Sämannes in den Samen wird die Abtrennung vom Sämann zum Brennpunkt des Gleichnisses.

Wie oben dargelegt, lehrt die von Marion inspirierte theologische Phänomenologie, dass jeder Akt des Gebens aus einem Geber, einer Gabe und einem Empfänger besteht. Büchner interpretiert diesen Sachverhalt so, dass im Sich-Geben der Geber sich selbst als Gabe gibt. Aus linguistischer Perspektive sind diese Ausgangspunkte nicht selbstverständlich. Zwar wird auch in der Linguistik »geben« als das meist übliche ditransitive Verb behandelt, d.h. ein Verb mit zwei Objekten (Gabe und Empfänger bzw. Thema und Adressat). Aber die Semantik von »geben« ist vielseitig und deckt sich nur teilweise mit den Lehren der Phänomenologie.

In der bisher ausführlichsten semantischen Monographie zu diesem Verb betrachtet John Newman das persönliche Sich-Geben *nicht* als die paradigmatische Reflexivform, sondern als eine Untergattung von »miscellaneous extensions: people giving people«. ¹¹ Wenn ein persönlicher Geber sich selbst gibt, geht es Newman zufolge darum, »to conceptualize the idea of a person's addiction, devotion, or dedication.« Die Reflexivform des Gebens gehört nach Newman zu einer anderen semantischen Gattung, nämlich »emergence / manifestation of entities«, in der sie vor allem die sogenannte »presentative construction« repräsentiert. ¹²

Typisch für die präsentative Konstruktion ist, dass sie die Manifestation des Themas bzw. der Gabe unterstreicht, wobei der Geber bzw. der Aktant im Schatten bleibt. Der Aktant erscheint häufig als unpersönlich, so dass die Reflexivform eine Verdoppelung des unpersönlichen Themas (und nicht des persönlichen Gebers) zum Vorschein bringt. Auf diese Weise sind z.B. die Sätze »Es begab sich, dass«, »Si se da el caso« (Spanisch), »Det ger sig nog« (Schwedisch) präsentative Konstruktionen. Sie sind im Weiteren semantisch nah verwandt mit dem unpersönlichen Bestehen, das im Deutschen mit »es gibt« ausgedrückt wird. ¹³

Die präsentativen und unpersönlichen Konstruktionen zeigen, dass ein Geben ohne den Geber in verschiedenen Sprachen häufig ausgedrückt werden kann. Wenn ein solches Geben mit der Reflexivform expliziert wird, geht es darum, dass das Thema bzw. die Gabe sich selbst manifestiert oder präsentiert. Eine solche Manifestierung weist keineswegs auf einen mysteriösen Geber, sondern es geht darum, dass das unpersönliche Thema die beiden reflexiven Plätze (sog. Antezedens und Anapher) im Satz einnimmt.

11 J. Newman, *Give: A Cognitive Linguistic Study*, Berlin 1996, 240–243.

12 Newman, *Give*, 242•158–160.

13 Newman, *Give*, 158f.161.

Die Untergattung »people giving people« erfüllt andere semantische Zwecke. Nach Newman geht es in dieser semantischen Gattung um einen höheren Einfluss, unter dem die Person sich befindet. So ist z.B. »se donner au jeu« (Französisch) mit dem religiösen Sich-Geben semantisch ähnlich.¹⁴ Es gibt zwar auch sprachliche Varianten des persönlichen Sich-Gebens, die unter den präsentativen Konstruktionen gerechnet werden können, z.B. im Satz »sie gab sich ganz natürlich«.¹⁵ Von John Newmans Semantik des Gebens gewinnt man aber das generelle Ergebnis, dass ein reflexives Geben zwei unterschiedlichen semantischen Funktionen dient. Wenn das Thema sich gibt, geht es zumeist um eine präsentative Konstruktion; wenn eine Person sich gibt, geht es zumeist um einen höheren oder sonstigen heteronomen Einfluss auf diese Person.

Diese linguistischen Beobachtungen haben eine gewisse Bedeutung für Büchners Studie. Wenn Büchner die theologische Sprache des Sich-Gebens analysiert, bleibt sie im Rahmen der Konstruktion »people giving people«, die die facettenreiche Möglichkeit des göttlichen Wirkens semantisch öffnet. Newmans Studie zeigt, dass gerade diese Konstruktion für das Verständnis des persönlichen Sich-Gebens ausschlaggebend ist. Die theologische Sprache ernährt sich aus dieser semantischen Quelle.

Allerdings bleibe ich skeptisch in Bezug auf die phänomenologische und ontologische Anwendung des Sich-Gebens. Wenn man »die Möglichkeit des Denkens und Erfahrens des Wirkens Gottes«¹⁶ aus dieser Quelle ableitet, die linguistisch gesehen nur eine »miscellaneous extension«, d.h. eine metaphorische und idiomatische Sprachform darstellt, droht eine unbegründete Verschmelzung des persönlichen Sich-Gebens mit der präsentativen Konstruktion. Wenn Büchner z.B. von einer »operativen Präsenz« bzw. von einer Mächtigkeit der sich-gebenden Präsenz spricht¹⁷, verwendet sie Ausdrücke, die eher von der unpersönlichen präsentativen Konstruktion als vom persönlichem Sich-Geben ableitbar sind.

Generell gesehen ist die von mir explizierte Gefahr einer Äquivokation im Sich-Geben eher eine Herausforderung für die von Marion inspirierte Phänomenologie als für die Theologie.¹⁸ Büchner unternimmt eine theologische Pionierarbeit, indem sie

14 Newman, Give, 242.

15 Newman, Give, 160.

16 Büchner, Wirken, 378.

17 Büchner, Wirken, 368.370.

18 Für eine philosophisch ausgearbeitete Version dieser Kritik siehe R. Saarinen, Die Gabe als Sprachphänomen: sich geben, etwas als etwas anerkennen, in: V. Hoffmann et. al. (Hg.), Vom Gabentausch, erscheint 2014. •

die theologische Sprache des Sich-Gebens umfassend systematisiert. Im Weiteren macht sie eine saubere Interpretation der wichtigen theologischen Sachverhalte anhand einer Phänomenologie, die jedoch m.E. eine problematische Äquivokation enthält. Wenn diese Äquivokation nicht linguistisch berücksichtigt wird, verleitet sie den Interpreten leicht zu einer unbegründeten Personifizierung der an sich in vielen Sprachen üblichen nicht-persönlichen reflexiven Form des Gebens.

Für die Theologie der Liebe ist es bedeutsam, dass das Sich-Geben bei Büchner als »Weg der Liebe und Bestimmung der Freiheit« erscheint. Als solcher Weg ist Liebe sowohl »aktive, freie Anerkennung des anderen« als auch »Ausgeliefertsein an den anderen«.¹⁹ Die Liebe ist heteronom bestimmt und kann als Anerkennung expliziert werden. Unter den vielen Studien zur Theologie der Liebe gibt es ganz wenige, die die Liebe als heteronome Anerkennung verstehen. Auch Gott erscheint für Büchner als Liebe, »die sich geduldig auf den Einzelnen einlässt«.²⁰ Gerade dadurch, dass das persönliche Sich-Geben den Gedanken eines heteronomen Einflusses öffnet, kann Büchner die Liebe im Kontext der Anerkennungsidee theologisch bestimmen. Dieses ganz wichtige Schlussergebnis wird klar, aber relativ kurz expliziert.

2. Der Anerkennungsgedanke bei Veronika Hoffmann

Veronika Hoffmann verwendet Marcel Hénaffs anthropologische Gabetheorie²¹, um die theologischen Gaben zu verstehen. In dieser Theorie werden die Gaben vor allem als Mittel der Anerkennung gesehen; der Austausch von zeremoniellen Gaben dient der Vertrauensbildung, die als gegenseitige Anerkennung zustande kommt. Wie Seneca konstatiert Hénaff eine grundlegende Intention hinter der materiellen Gabe. Hénaff verhält sich aber kritisch zu der ethischen Verinnerlichung der Gabe bei Seneca und behauptet, dass die zeremonielle Dimension nicht moralisch reduzierbar ist.²² Die Anerkennung ist grundlegend und kann nicht als Preis oder Verdienst aufgefasst werden.

So fängt Hoffmanns Buch dort an, wo Büchners Studie endet, nämlich im Gedanken von der Anerkennung als Inbegriff von theologischen Gaben und Liebe. Hoffmann unternimmt im Wei-

19 *Büchner*, *Wirken*, 383f.

20 *Büchner*, *Wirken*, 385.

21 *M. Hénaff*, *Der Preis der Wahrheit*, Frankfurt 2009.

22 *Hénaff*, *Preis*, 402–410; *Hoffmann*, *Skizzen*, 226–229.

teren eine ausführliche, biblisch gründete Liebestheologie als einen Anwendungsbereich der »Gabe der Anerkennung«. Die Wendung »Gabe der Anerkennung« bezeichnet bei Hoffmann die Gabetheorie von Hénaff, insbesondere wie sie von Paul Ricœur rezipiert worden ist.²³

Als Gabe hat die Anerkennung des anderen keinen Preis. Die Anerkennung ist weder Verdienst noch Leistung: Sie bleibt »an-ökonomisch«, jenseits der kalkulierbaren Ökonomie. Auf der anderen Seite enthalten Gabe und Anerkennung eine gewisse Reziprozität: Diese Akte gelingen nur, wenn der Empfänger offen für sie ist.²⁴ Aus diesen Elementen konstruiert Hoffmann eine theologische Rechtfertigungslehre, in der Gott den Sünder anerkennt. Der Mensch leistet nichts in diesem Geschehen, aber es besteht eine gewisse Reziprozität zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Rechtfertigung. Im Weiteren leistet Gott einen Akt von »schöpferisch verkennenden Anerkennung«: Gott verkennt das Sünder-Sein des Menschen, indem er schöpferisch den Menschen als gerecht erklärt und anerkennt.²⁵

Diese Deutung der Rechtfertigung als Anerkennungsakt ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Erstens, in der evangelischen Theologie hat Eberhard Jüngel die Rechtfertigung des Sünders als Anerkennung interpretiert.²⁶ Zweitens, Hénaffs und Ricœurs Gedanke von einer an-ökonomischen Reziprozität, die in der Anerkennung stattfindet, bietet für die katholische Theologin Hoffmann eine Möglichkeit, die katholische Rechtfertigungslehre als »Gabe der Anerkennung« zu explizieren, und zwar so, dass der Verdienstgedanke beinahe verschwindet. Drittens, Hoffmann übt vehemente Kritik an Jüngel. Für Hoffmann leitet Jüngels protestantischer Monergismus zu einem neuartigen Leistungsdenken: Die sehr scharfe Ablehnung vom menschlichen Tun bedeutet ein »Nullsummenspiel« zwischen Gott und Mensch, das letzten Endes auch ökonomisch bedingt ist. Eine echte An-Ökonomie kann die göttliche Gabe der Anerkennung mit Offenheit empfangen.²⁷

Aus diesem Grund verteidigt Hoffmann das ökumenische Abkommen »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GER) gegen protestantische Kritik. Wenn man Rechtfertigung als Anerkennung deutet, vermeidet man den problematischen Lohn-

23 Hoffmann, Skizzen, 280. Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt 2006.

24 Hoffmann, Skizzen, 197–199.280–282.300.

25 Hoffmann, Skizzen, 320–330.

26 E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998, 5–6.52.

27 Hoffmann, Skizzen, 298–301.

gedanken und Pelagianismus eher mit der Terminologie von GER als mit dem übertriebenen protestantischen Nullsummenpiel zwischen Gnade und Leistung.²⁸ Ich finde Hoffmanns Argumentation und Gesamtposition an dieser Stelle überzeugend.

Biblisch-theologisch anregend in dieser Diskussion ist allerdings zu fragen, woher die Interpretation von Rechtfertigung als Anerkennung ideengeschichtlich kommt. Sowohl Protestanten (Jüngel) als auch Katholiken (Hoffmann) verteidigen heute diese Interpretation, obwohl mit unterschiedlichen Akzenten. Ideengeschichtlich ist aber »Anerkennung« ein typisch moderner Gedanke, der z.B. nach Charles Taylor und Axel Honneth erst seit Hegel prominent wird.²⁹ Wie können die heutigen Theologen diesen Gedanken zu Paulus und zur biblischen Kanon insgesamt transponieren?

Jüngels Quelle ist klar angegeben: Er bezieht sich auf Gerhard von Rad, der in seiner Theologie des Alten Testaments Gottes Heilsplan als Anerkennung deutet. Zwar muss man sagen, dass die Terminologie der Anerkennung bei von Rad nur relativ selten erscheint.³⁰ Ebenfalls klar ist Hoffmanns Quelle: Sie folgt Hénaffs Ansicht, demgemäß Anerkennung ein universaler anthropologischer Gedanke ist, der sich als Gabentausch manifestiert. Bei den beiden Interpreten muss man allerdings fragen, ob diese Quellen ausreichend die Interpretation der Rechtfertigung als Anerkennung begründen. Als prominenter politischer Begriff des 20. Jahrhunderts hat der Begriff Anerkennung vielleicht sowohl in der Exegese als auch in der Anthropologie eine Anwendung gefunden, die eher modern als klassisch ist.

Wenn man die exegetische Forschung des 20. Jahrhunderts durchschaut, fällt auf, wie Rudolf Bultmann den Anerkennungsbegriff im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* benutzt. Zum Beispiel im Artikel πιστεύω κτλ. werden die Dimensionen des Glaubens als »Anerkennen« und »Anvertrauen« von Bultmann erläutert.³¹ Ebenfalls in Bultmanns Artikel γινώσκω begegnet man den Anerkennungsgedanken.³² Es sieht so aus, dass Bultmann zu den ersten Exegeten gehört, die im Anerkennungsgedanken eine wichtige biblische Einsicht feststellen. Hier können

28 Hoffmann, *Skizzen*, 296.301.

29 So C. Taylor, *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993, 14–15 und A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt 1992.

30 Jüngel, *Evangelium*, 52 zitiert G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1992, 383.391.

31 R. Bultmann, Art. πιστεύω κτλ., *ThWNT* 6 (1959), 174–230, siehe 186. 198.204.209f.219.

32 R. Bultmann, Art. γινώσκω κτλ., *ThWNT* 1 (1933), 688–719, siehe 697. 704.

die Spuren des theologischen Anerkennungsgedankens nicht weiter erläutert werden, aber es bleibt eine echte Frage, inwieweit die Terminologie der Anerkennung hebräische und paulinische Wurzel hat.

In Hoffmanns Aufarbeitung des biblischen Liebesbegriffs fällt auf, dass sie die von Büchner nicht behandelten lukanischen Stellen ausführlich interpretiert. Hoffmann bemerkt treffend, dass die radikalen einseitigen Forderungen von Lk 6,27–36 in Spannung mit dem eschatologischen Lohngedanken (e.g. Lk 14,12–14) und sogar mit der Goldenen Regel (Lk 6,31) mit zu sein scheinen. Hoffmann folgt hier Paul Ricœurs Gedanke von einer »Logik der Überfülle«, die in Gottes überfließenden Gaben beobachtet werden kann. Die Christen sollen diese Logik nachahmen, indem sie Feindesliebe und altruistisches Geben praktizieren.³³

Für Hoffmann kann die lukanische Goldene Regel im Rahmen einer »einseitigen Vorleistung«³⁴ adäquat ausgelegt werden. So geschieht in Lk 6,27–36 eine Reinterpretation der Goldenen Regel: Die Gegenseitigkeit vollzieht sich nicht im geschlossenen Kreis, sondern Jesus fordert eine einseitige Vorleistung, die eine Einladung und Hoffnung auf Reziprozität mit sich bringt. Auf diese Art ahmt die lukanische Goldene Regel die göttliche Logik der Überfülle nach. Hoffmann gibt aber auch zu, dass die Forderungen Jesu an dieser Stelle zugleich eine Überforderung darstellen.³⁵ Als Regel der göttlichen Liebe hat Hoffmanns Interpretation Ähnlichkeiten mit Antti Raunios Auslegung der Goldenen Regel bei Martin Luther.³⁶

Letzten Endes bildet die biblische Logik der Überfülle für Hoffmann eine theologische Begründung der »Gabe der Anerkennung«: Der Überschuss von Gottes Liebe bewirkt die grundlegende Anerkennung und Rechtfertigung des Menschen. Diese einseitige Vorleistung zielt auf Wechselseitigkeit und Gemeinschaft.³⁷ Wenn Hoffmann die Liebe als Grundform der Anerkennung denkt, hat ihre Darstellung gewisse Ähnlichkeiten mit Axel Honneths psychologisch konzipierten Anerkennungstheorie. Weil Honneth kritisch zu Hénaffs Anthropologie verhält, sind Hoffmanns Sympathien letzten Endes auf die Seite von Hénaff und Ricœur.³⁸

Insgesamt ist Hoffmanns Studie die erste umfassende Darstellung der heutigen Anerkennungstheorie in ihrer Bedeutung

33 Hoffmann, Skizzen, 467–492.

34 Hoffmann, Skizzen, 480.

35 Hoffmann, Skizzen, 484–486.

36 A. Raunio, Summe des christlichen Lebens (VIEG 160), Mainz 2001.

37 Hoffmann, Skizzen, 524.

38 Dazu siehe Hoffmann, Skizzen, 249–264. Vgl. Honneth, Kampf.

für die Systematische Theologie. Hoffmann diskutiert auch kritisch und konstruktiv die theologische Bedeutung des Opfers und der Eucharistie aus dieser Sicht. Nach den Studien von Büchner und Hoffmann kann festgestellt werden, dass die katholische Theologie heute viel ausführlicher als die evangelische die Theorie der Gabe sowie die Anerkennungstheorie rezipiert und systematisch aufgearbeitet hat.³⁹ Es ist peinlich, dass z.B. der theologische Artikel »Anerkennung« in RGG⁴ keine Brücke mit der seit Taylor und Honneth in den Sozialwissenschaften so prominenten Anerkennungstheorie schlagen will.⁴⁰

3. Gabe und Abendmahl bei Martin Wendte

Unter den ersten evangelischen Theologen hat Martin Wendte die von Marion inspirierte Phänomenologie rezipiert und auf Luthers Gabetheologie angewandt. Wendte behandelt auch ausführlich Martin Heidegger, die Philosophie der Technik und die generelle Frage nach einer Metaphysik bzw. Erstphilosophie. Ich beschränke mich auf Wendtes Interpretation von Luthers Abendmahlstheologie.

Wie schon Erwin Metzke⁴¹ will Wendte in Luthers Abendmahlslehre eine theologische Metaphysik sehen, die das lutherische Denken insgesamt prägt. Er verhält sich kritisch zum Erbe der liberalen Theologie, die die metaphysischen Fragen vernachlässigt. Wendte will aber nicht etwa konfessionalistisch seine Metaphysik ausarbeiten, sondern er konstatiert, dass ein Anschluss an Marions Phänomenologie an dieser Stelle möglich ist. Er benutzt im Weiteren die Interpretationen von Oswald Bayer, Bo Holm und Risto Saarinen, um diesen Anschluss zu begründen.

Wie Ricœur konstatiert Marion einen Überschuss in den Phänomenen, die auf unser Leben bestimmend wirken.⁴² Für Wendte ist das Abendmahl ein Phänomen, das »seinen Überschuss von der totalen Selbsthingabe Christi her empfängt. Im Abendmahl wird dadurch auch der Gabecharakter aller Wirklichkeit sichtbar.«⁴³

39 Darüber hinaus hat *T. Schmidt*, *Anerkennung und absolute Religion*, Stuttgart 1998, Hegels theologische Wurzel untersucht.

40 *D. Lange*, Art. Anerkennung II: Dogmatisch und ethisch, in RGG⁴, Bd. 1 (1998), 477f.

41 *E. Metzke*, *Sakrament und Metaphysik*, Witten 1961. Dieses Buch wird von Wendte oft erwähnt; dagegen benutzt er nicht *Simon*, *Messopfertheologie*, der als erster die Gaben-Relationen von Luthers Abendmahlslehre erläutert.

42 *Wendte*, Gabe, 335–340.

43 *Wendte*, Gabe, 345.

Von mir nimmt Wendte die Unterscheidung zwischen geber- und empfängerorientierten Perspektive; nach Wendte ist die Theologie des späten Luthers durch die geberorientierte Perspektive gekennzeichnet. Diese Perspektive wird in *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* benutzt, während die Rhetorik des Herzens in Luthers Auslegung des Ersten Gebotes im *Großen Katechismus* die empfängerorientierte Perspektive paradigmatisch repräsentiert.⁴⁴

Als »leibliche Gabe« stellt das Abendmahl eine »realidealistische« Ontologie dar; die Anthropologie Luthers gestaltet sich als »holistisch, antirationalistisch und kommunikativ-relational«.⁴⁵ Das Gabegeschehen beginnt bei Gott und setzt sich bei den Menschen fort: Gottes Geben befähigt den Menschen, Gott und den Nächsten zu lieben⁴⁶. Die von Wendte so dargestellte liebende Aktivität erinnert sich an Hoffmanns Auslegung der lukanischen Goldenen Regel: Es geht um die sekundäre Reziprozität der Liebe, die ihren primären Ursprung in der einseitigen gabeförmigen Vorleistung Gottes hat. Obwohl Wendte die Theologie der Liebe nicht so umfassend wie Büchner und Hoffmann artikuliert, leitet die phänomenologische Betrachtungsweise alle drei Theologen zu ähnlichen Ergebnissen.

Ein interessanter Unterschied zwischen Wendte einerseits und Hoffmann und Büchner andererseits ist darin zu sehen, dass Wendte häufig sozusagen »Gabe als Gabe« betont. Bei den katholischen Theologinnen scheint die Gabe letzten Endes nicht-leiblich zu sein: Büchner behauptet, jede Gabe berichte von ihrem Geber, und Hoffmann sieht wie Hénaff den Anerkennungsgedanken als den eigentlichen Geist der Gabe. Natürlich sprechen Büchner und Hoffmann auch von der Notwendigkeit der materiellen Gabe, aber diese Dimension scheint den anderen Dimensionen untergeordnet zu sein. Dagegen findet Wendte bei Luther eine solche leibliche Gabe, die an sich schon ontologisch bestimmend ist.

Eine bemerkenswerte Denkfigur Wendtes (und Luthers) besagt, dass der Mensch theologisch gesehen nicht nur der Geber ist, sondern auch »die Gabe als solche«⁴⁷. Die Existenz des Menschen sei eine »reine Gabe Gottes«. Aber auch alle Körperteile des Menschen sind göttliche Gaben.⁴⁸ Obwohl in dieser leiblichen Geschöpflichkeit die Dimensionen der göttlichen Intention der gött-

44 Wendte, Gabe, 354–362.461.

45 Wendte, Gabe, 465.468.

46 Wendte, Gabe, 408.

47 Wendte, Gabe, 347.

48 Wendte, Gabe, 409f.

lichen Zustimmung bzw. Anerkennung auch relevant sind, ist Wendtes Diskussion dadurch charakterisiert, dass die leiblich-materiale Existenz die primäre Dimension der Gabe ist. Man könnte den Unterschied so illustrieren, dass während Büchner, Hoffmann und Hénaff letzten Endes mit Seneca die immaterielle Dimension von Gaben und Wohltaten hervorheben, ist Wendtes Position eher mit solchen Anthropologen⁴⁹ vergleichbar, für die die materiale Wirklichkeit der Gabe von primärer Bedeutung ist.

Allerdings beruft sich Wendte nicht auf Anthropologie, sondern eher auf die Phänomenologie. Die ausführliche Darstellung der theologischen Metaphysik bei Wendte weicht aber m.E. häufig von Marion ab, da der katholische Phänomenologe kritisch zu Seinskategorien verhält und sie durch die Gegebenheit der Phänomene ersetzt.⁵⁰ In Bezug auf die theologische Ontologie kommen alle drei Studien somit zu Ergebnissen, die gegen herkömmliche konfessionelle Vorurteile laufen: Die katholischen Theologinnen stützen sich auf die nicht-metaphysische Phänomenologie, während der evangelische Theologe eine Metaphysik aufbauen will, in der die Leiblichkeit eine prominente Rolle einnimmt.

4. Die finnische Lutherdeutung und meine Gabetheorie bei Christine Büchner, Veronika Hoffmann und Martin Wendte

Alle drei Autoren nehmen Stellung, zum Teil recht ausführlich, zu den Ergebnissen der sogenannten Mannermaa-Schule, eine neue finnische Weise, Luther zu interpretieren und die Theologie der Gabe als systematischer Ertrag dieser Interpretation darzustellen. Tuomo Mannermaa und seine Schüler haben bekanntlich bei Luther eine »real-ontische« Denkform konstatiert, die eine gewisse Kontinuität zur patristischen Theologie aufzeigt und die Rolle der Sakramente und effektiver Rechtfertigungslehre unterstreicht.⁵¹

Meine eigenen Arbeiten zur Theologie der Gabe wollen neue Elemente in die Mannermaa-Schule einbringen: Z.B. betone ich mehr die soziale Natur der theologischen Gaben und folge Seneca in der Feststellung, dass die wohlwollende Intention des Gebers (favor) als Vorzeichen der materialen Gabe (donum) verstanden

49 Z.B. *Weiner*, *Inalienable*.

50 Da *Wendte* (z.B. *Gabe*, 335) Marions Buch *Dieu sans L'être* (Paris 1982) nicht benutzt und zumeist Marion auf Englisch und Deutsch liest, spielt die Ontologie-Kritik Marions für ihn keine Rolle.

51 Zur neuen finnischen Lutherforschung vgl. z.B. *O.-P. Vainio* (Hg.), *Engaging Luther*, Eugene 2010 und *M. Hailer*, *Rechtfertigung als Vergottung?* *LuJ* 77 (2010), 239–268.

werden muss. Aus diesem Grund gestaltet sich das Verhältnis von forensischer und effektiver Rechtfertigung bei mir ein wenig anders als bei anderen Vertretern der Mannermaa-Schule. Im Weiteren teile ich nicht ganz Bo Holms Verständnis von einer notwendigen Reziprozität in den theologischen Gaben.⁵² Ich will eher auch die einseitigen Gaben und Anerkennungen⁵³ als prominente theologische Phänomene verstehen, die von den Empfängern passiv rezipiert werden können. Mit Holm teile ich allerdings die Überzeugung, dass die Protestanten oft die Einseitigkeit des Heils rhetorisch übertreiben.

Alle drei Autoren reagieren sich durchaus freundlich zu meinen Veröffentlichungen. Büchner richtet ihre Aufmerksamkeit auf meine These, dass die Rhetorik der Gabe in der Ökumene ambivalent sein kann. Wenn man nämlich z.B. von einer »Gabe der Autorität« spricht, wie der anglikanisch-katholische Dialog (ARCIC) tut, kann die Gabe m.E. als trojanisches Pferd erscheinen, der die ungewollten Konsequenzen einer Lehrmeinung unter dem positiven Titel zu einer Konsens erklärt. Büchner gibt einerseits zu, dass diese Gefahr besteht, will aber andererseits anhand von *Lumen Gentium* (LG) aufweisen, dass die Rhetorik der Gabe auch ökumenisch fruchtbar sein kann.⁵⁴

Büchner zeigt überzeugend, dass die Katholische Kirche nach LG »die Fülle des Kircheseins nicht als Eigentum besitzt, sondern als Gabe«. ⁵⁵ Dieses Ergebnis ist hilfreich für das Verständnis von ARCIC. Zugleich macht es neue theologische Fragen der Gaben-Metaphorik sichtbar. Wann ist die Gabe mein Eigentum? Bisweilen sind Gaben nur Leihgaben oder Depositen; und gewisse Gaben, z.B. die gehörte Musik, sind völlig an-ökonomisch. Andere Gaben sind aber Donationen, in denen ein Eigentumstransfer geschieht. Ein Depositum wird oft strenger aufbewahrt als das Eigentum, über das man frei verfügen kann. Wie diese Differenzierung im Falle der theologischen Gaben ökumenisch zu denken ist, bleibt eine komplizierte Aufgabe.

Hoffmann referiert meine Position ausführlich und benutzt sie bisweilen in ihrer höchst selbständigen theologischen Interpreta-

52 Vgl. Vainio, Engaging, 23–24 und R. Saarinen, The Language of Giving in Theology, NZSTh 52 (2010), 268–301.

53 So R. Saarinen, Anerkennungstheorien und ökumenische Theologie, in: T. Bremer (Hg.), Ökumene – überdacht (QD 259), Freiburg 2014, 237–261.

54 C. Büchner, Stillstand in der Ökumene? Die gabetheologischen Anregungen R. Saarinen für eine Ekklesiologie im Geiste von »Lumen Gentium«, in: V. Hoffmann (Hg.), Die Gabe – ein »Urwort« der Theologie?, Frankfurt 2009, 165–182.

55 Büchner, Stillstand, 181.

tion der Gaben. An dieser Stelle beschränke ich mich auf einen Punkt, an dem mein eigenes Denken inzwischen weiter entwickelt hat. Wir beide diskutieren die sogenannten »Mehrfachbesetzungen«, d.h. Fälle, in denen ein Aktant zwei oder mehr relationale Plätze im Gebensakt einnimmt. Der klassische theologische Fall erscheint in Augustins Bestimmung des Opfers, die auch von Thomas von Aquin benutzt wird. Augustin sagt, dass der Gottmensch Christus im Heilsgeschehen sowohl der Opferaktant, die Opfergabe und der Empfänger dieser Gabe ist und darüber hinaus auch zu den menschlichen Nutznießern dieses Opfers gehört.⁵⁶

Hoffmann benutzt das Stichwort »Mehrfachbesetzung« durchaus geschickt und einleuchtend. Dieses Phänomen braucht aber noch mehr Differenzierung; es sind zwischen zwei oder drei Fällen zu unterscheiden wie folgt: (i) Ein Aktant nimmt mehrere Plätze. (ii) Zwei Aktanten kooperieren am gleichen relationalen Platz. (iii) Einige Gebensakte sind sprachlich reduziert, so dass die relationalen Plätze mangelhaft sind, z.B. ohne Geber: »es gibt« oder ohne Empfänger: »Mary gave a scream«. Wie die Mehrfachbesetzungen in solchen Fällen zu denken sind, erscheint schwierig. Hoffmann analysiert die Fälle (i) auf mustergültige Weise in ihrer Diskussion des Opfers. Die Diskussion von der Eucharistie wird aber kompliziert, da neben dem Fall (i) auch der Fall (ii) mitgedacht wird.

Hoffmann sagt zum Beispiel: »Die christologische Struktur der Eucharistie führt zu charakteristischen »Mehrfachbesetzungen« von Geber, Empfänger und Gabe ... Christus ... ist die Gabe des Vaters an uns wie auch unsere an ihn, und auch seine Selbsthingabe richtet sich an den Vater wie an den Menschen.«⁵⁷ Der Satz ist theologisch korrekt, aber trotzdem schwer zu analysieren. Entweder wird zwischen drei separaten Gebensakten unterschieden (Vater gibt, wir geben, Christus gibt sich) oder es geht hier um einen multidimensionalen eucharistischen Gebensakt, in dem eine Mehrfachbesetzung im Sinne (i) sowie im Sinne (ii) zu konstatieren ist.

Wie gesagt, liegt das Problem nicht bei Hoffmann, sondern in der komplizierten Weise, wie die gegenseitigen Gebensakte in theologischen Texten ausgedrückt werden. Darüber hinaus gibt es theologische Sätze, für die (iii) relevant ist. Ein Beispiel dafür ist Joh 3,16, in der exegetisch gefragt werden kann, ob hier ein Empfänger des Gebens überhaupt mitgedacht wird. Falls ja, geht

56 Hoffmann, *Skizzen*, 159f; *Augustin*, *De trinitate* 4, 14, 19; *Thomas*, *STh* III q48 a3.

57 Hoffmann, *Skizzen*, 463.

es hier um eine Mehrfachbesetzung z.B. so, dass der Vater den Sohn dem Vater gibt? Solche Beobachtungen beinhalten keine Kritik an Hoffmann. Aber es gibt auch nach ihrer ausgezeichneten Studie vieles, was noch weiter entwickelt werden soll.⁵⁸

Martin Wendte rezipiert neben meiner Gabentheorie auch die gesamte Mannermaa-Schule. Er teilt unsere kritische Einstellung an der Lutherrenaissance (Karl Holl, Hirsch usw.), die kein Verständnis für ontologische Fragestellungen hatte. Er findet auch das finnische Interesse an Luthers Ontologie berechtigt, wenn nur mitgedacht ist, dass Luther eine relationale und kommunikative theologische Ontologie vertritt. Als Gegengewicht zum einseitigen Seinsdenken nimmt Wendte Luthers Worttheologie, wie sie von Ernst Bizer und Oswald Bayer ausgelegt worden ist. Die Worttheologie kann die kommunikative Dimension aufrechterhalten und auch die sakramentale Gabe als »worthafte Gabe« verstehen.⁵⁹ Diese systematische Denkweise finde ich hilfreich und denke, dass sie mit vielen Einsichten der Mannermaa-Schule vereinbart werden kann.

Wendte gibt mir zu viel Kredit für zwei Konstruktionen, die er als Interpretamente benutzt.⁶⁰ Die vier Plätze der Gebensrelation stammen, wie oben gezeigt, von Augustin und sind auch vor mir zur Erläuterung von Luthers Abendmahlslehre von Wolfgang Simon⁶¹ benutzt worden. Die Unterscheidung zwischen geberorientierten und empfängerorientierten Perspektive erwähne ich nur relativ kurz in früheren Veröffentlichungen. Es ist Martin Wendte zu verdanken, dass er diese Unterscheidung wirklich durchgedacht und auf die konkreten Luthertexte geschickt angewandt hat.

In Bezug auf die Theologie der Schöpfung hat Wendte weiter als ich und auch als Büchner und Hoffmann gedacht. Die Akte des Gebens und Sich-Gebens können gerade als Akte der Schöpfung theologisch vertieft werden. Wendte erläutert die Schöpfung *ex nihilo*, wobei deutlich wird, wie Geschöpfe von Gott unterschieden bleiben und so nicht ohne weiteres als Produkte des göttlichen Sich-Gebens zu begreifen sind. Wenn sie nämlich die Merkmale des Gebers an sich tragen, sind diese Merkmale nicht *ex nihilo* geschaffen. Auf der anderen Seite spricht Luther aber auch deutlich davon, wie Gott sich selbst mit den Kreaturen uns gibt.⁶²

58 Für eine ausführlichere Behandlung dieser Probleme siehe *Saarinén, Gabe* als Sprachphänomen.

59 *Wendte, Gabe*, 295–312.333f.465

60 *Wendte, Gabe*, 330–335.

61 *Simon, Messopfertheologie*.

62 *Wendte, Gabe*, 397–407.

Wendte kann klarer als etwa Büchner sagen, dass nicht jedes Geben ein Sich-Geben ist. Trotzdem bleibe ich unsicher, wie man das schöpferische Sich-Geben Gottes bei Luther mit der Schöpfung *ex nihilo* verbinden kann. In der Mannermaa-Schule haben wir relativ unbefangenen Luthers Satz »Gott sein heißt Gutes geben«⁶³ verwendet, aber dieser Satz birgt in sich auch eine Gefahr der pantheistischen Emanationslehre. Gabetheoretisch ausgedrückt: Je mehr man das Sich-Geben Gottes im Schöpfungsakt betont, sodass Gott sowohl als Geber als auch als Gabe erscheint, desto schwieriger wird es, die Geschöpfe als etwas *ex nihilo* zu betrachten. Gottes Schöpfungsgabe muss also auch deutlich von Gott selbst unterschieden bleiben; hier braucht man noch mehr Lutherstudium und theologische Reflexion.⁶⁴

Wenn die normativen theologischen Texte vom Sich-Geben Gottes in der Schöpfung sprechen, haben wir unterschiedliche semantische Möglichkeiten, diese Texte zu verstehen. Wir können sie als wörtliche ditransitive Konstruktionen auslegen; dann entsteht das Problem der Emanation. Auf der anderen Seite leistet das wörtliche Verständnis des Sich-Gebens eine differenzierte Verteilung der theologischen Rollen, die für die Lehrentwicklung fruchtbar ist. Wir können aber auch »Sich-Geben« als idiomatische Konstruktion nehmen; dann spricht der Ausdruck Newman zufolge von der »devotion and dedication« des Aktanten.⁶⁵ Auch Wendte spricht davon, wie Gott »aus reiner Güte«⁶⁶ den Schöpfungsakt vollzieht. Die idiomatische Konstruktion bewahrt den notwendigen Abstand zwischen Gott und Welt. Auf der anderen Seite hat auch die idiomatische Konstruktion irreführende Konnotationen: Ein Koch kann z.B. sagen, er habe etwas von sich selbst zu diesem Essen gegeben, aber so können wir nicht die Gegenwart Gottes in der Welt verstehen.

5. Der Ertrag für die Theologie der Liebe – ein Vergleich mit Werner Jeanrond

Die Arbeiten von Büchner, Hoffmann und Wendte zeigen, wie die neuere französische Phänomenologie auch für die Theologie bedeutsam sein kann. Die in diesen Studien formulierte Theologie

63 WA 4, 269,25–26: »Hoc est esse Deum: non accipere bona, sed dare.«

64 Vgl. auch Büchner, Wirken, 306. Wenn Luther sagt, »der Vater gibt sich uns mit hymel und erden« (WA 26, 505f) kann man m.E. das Wort »mit« als kompatibel mit creatio ex nihilo verstehen – Sorgfalt ist hier aber nötig.

65 Newman, Give, 242.

66 Wendte, Gabe, 463.

der Liebe bietet auch gewisse Neuentwicklungen, weil Büchner und Hoffmann die christliche Liebe mit den Anerkennungsverhältnissen verbinden. Trotz der Großen Menge von theologischer Literatur über die Liebe haben die Theologen nur ganz selten die christliche Liebe mit Anerkennungsterminologie beschrieben.

Kürzlich hat Werner Jeanrond eine umfassende Theologie der Liebe veröffentlicht, in der auch die Geschichte und Forschungsgeschichte des Themas beschrieben wird.⁶⁷ Als ökumenisch gesinnter Katholik kann Jeanrond auch die evangelische Theologie positiv rezipieren; z.B. seine Lutherdeutung folgt Anders Nygren und finnischer Forschung. Seine Hauptkritik an der Reformation liegt darin, dass Luther einen dezidiert christlichen und vom Glauben strukturierten Liebesbegriff darlegt; nach Jeanrond braucht die Theologie darüber hinaus auch eine allgemeine Phänomenologie der Liebe, in der die leibliche, emotionale und soziale Wirklichkeit des Menschen ernst genommen wird.⁶⁸

Obwohl Jeanrond auch Ricœur und Marion rezipiert, ist sein eigener Ansatz nicht in erster Linie durch philosophische Phänomenologie bestimmt. Er betont die Institutionen der Liebe (Familie und Kirche), aber er plädiert auch für eine Neubewertung von Freundschaft und die theologische Berücksichtigung der globalen Gesellschaft mit ihren ökologischen und politischen Problemen.⁶⁹ So kann er z.B. im Anschluss an Rowan Williams und Charles Taylor vorschlagen, die Christen sollen »conversations of charity« praktizieren, die als christlicher Beitrag zur Weltgemeinschaft konstruktiv sein können. An dieser Stelle erwähnt Jeanrond kurz den Begriff der Anerkennung⁷⁰, aber im Allgemeinen diskutiert er nicht Gabetheorie oder Anerkennungstheorie.

Ich möchte zum Schluss Hénaffs und Hoffmanns oben diskutierte Ideen von der »Gabe der Anerkennung« sowie von der »einseitigen Vorleistung«, die in der lukanischen Goldenen Regel stattfindet, als heuristische Bausteine für die Theologie der Liebe vorschlagen. Wenn wir diese Bausteine mit der von Jeanrond skizzierten Liebestheologie verbinden, entsteht folgendes Bild: Die Gabe der göttlichen Anerkennung bildet einen Grund, auf dem die herkömmlichen Liebesbegriffe *φιλία*, *ἔρως* und *ἀγάπη* wachsen können. Als christlicher Grund färbt diese Anerkennung die herkömmlichen Begriffe, aber sie bleiben dennoch primär durch ihre allgemeine Phänomenologie bestimmt. Wenn Christen

67 W. Jeanrond, *A Theology of Love*, London 2010.

68 Jeanrond, *Love*, z.B. 99–102.118–120

69 Jeanrond, *Love*, 173–238.

70 Jeanrond, *Love*, 225.

»conversations of charity« mit anderen Weltanschauungen praktizieren, sollen sie zuerst ein Anerkennungsverhältnis aufbauen. Auf individuelle Ebene könnte z.B. behauptet werden, eine echte erotische Liebe müsse als ihren Grund ein Verhältnis des gegenseitigen Respekts oder Anerkennung haben.

Könnte man eine solche Konstruktion biblisch belegen? Der neutestamentliche Begriff von *time* (Ehre, Respekt) wird bisweilen im Kontext des Liebesbegriffes benutzt (z.B. Röm 12,10). Hier ist es nicht möglich, eine breitere Theologie von respektvoller Liebe zu entwerfen.⁷¹ Ich habe nur eine liebestheologische Richtung erwähnt, für die die heutige Beschäftigung mit der Gabentheorie und der Anerkennungstheorie als hilfreich erweisen kann.

* * *

Abstract

The article surveys three new studies by Christine Büchner, Veronika Hoffmann and Martin Wendte. It also pays attention to Berndt Hamm's recent claim that the view of the gift elaborated in the Reformation initiates a new chapter in the history of religions. The results of Finnish Luther studies are discussed from this perspective. The phenomenological view, according to which a fundamental »givenness« or »self-giving« permeates religious world-views, is criticized, as linguistic studies point out that the religious syntax of »self-giving« deviates from the ordinary paradigm of the verb »give«. The theory of recognition, as outlined in Hoffmann's study, integrates the themes of love and gift into a theologically meaningful systematic whole. Hoffmann's elaboration of Marcel Hénaff's theory provides an insightful platform for many-sided elucidation of the biblical vocabulary of love, especially when the concept of time (honor, respect) is interpreted in terms of love.

Risto Saarinen, geb. 1959, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Helsinki (Finnland).

71 Dafür siehe *R. Saarinen*, Love from afar: distance, intimacy and the theology of love, *International Journal of Systematic Theology* 14 (2012), 131–147.